

広島大学学術情報リポジトリ
Hiroshima University Institutional Repository

Title	高山樗牛と人種・黄禍論 : アジア主義への接近
Author(s)	李, 凱航
Citation	史学研究 , 304 : 1 - 29
Issue Date	2019-10-21
DOI	
Self DOI	
URL	https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00055661
Right	
Relation	



高山樗牛と人種・黄禍論

— アジア主義への接近 —

序論

高山樗牛は日清・日露戦争間に活躍した評論家・美学家・思想家として知られており、当時最大の総合雑誌『太陽』の主編・主筆として国民文学論や日本主義などを提唱し、「国民国家」成立期の自覚による「国民文化」⁽¹⁾の形成に大きな力を注いだ人物である。彼は明治二〇年代後半から十年間にも満たない文壇での批評活動をしていたが、『太陽』が雑誌の「黄金時代」⁽²⁾を築き、彼自身も「うたがいのなく第一級の影響力をもった思想家」という地位を確立した。一九〇二年、わずか三歳の若さで結核の悪化により、命の最後を迎え、「未完成の天才」⁽³⁾とされていた。

しかしその一方で、樗牛の短い生涯においては、「浪漫主義」や「国家主義」や「個人主義」や「日蓮主義」などの言葉に

李 凱 航

象徴されるように、「豹変の博士」⁽⁵⁾とも揶揄された。吉田精一は、「周囲の事情や時勢に動かされると」、樗牛を「極端から極端に走ることを辞せない」、「動揺する魂であり、ロマンチストの「典型」として捉えた。戸川秋骨は、樗牛の「内部生命」は「この時代の要求と一致して活動」しており、「彼の精神状態は直ちに当代の精神状態」であると主張する⁽⁷⁾。さらに、色川大吉は民族的自己意識の覚醒という視点から、「明治三十年代の文化問題、ひいては明治文化の断層の究明には、この樗牛を媒介としてみるとたいへん有効である」と指摘する⁽⁸⁾。

以上のように、樗牛思想の変容が時代の情勢と不可欠な関係があると強調されてきた。かかる視点によると、樗牛の生涯については、一般的に三段論として論じられてきた。

例えば、赤木桁平は樗牛の生涯を第一期「抽象的理想主義」、

第二期「国家主義」、第三期「個人主義」に分けた。^①高坂正
顕は樗牛の生涯を第一期「浪漫主義」、第二期「日本主義」、
第三期「個人主義」に分けた。^②その上で、渡辺和靖は樗牛の
生涯をさらに細分化しており、第一期「浪漫主義」、第二期「日
本主義」（初期の『太陽』時代、日本主義時代、美学研究時代）、
第三期「個人主義」（本能主義時代、日蓮主義時代、イゴイ
スト時代）として捉えた。^③

しかしながら、上記のような通説としての三段論の不備が
目立つ。なぜならば、日清戦争後、三国干渉とともに白熱化
しつつある人種・黄禍問題について、樗牛は「人種競争論」
に基づき、「歴史と人種」、「人種競争として見たる極東問題」、
「異人種同盟」などの一連の文章を書き、「黄色人種同盟」を
唱え、いわば「アジア主義」を訴えた姿は十分に重視されて
いなかったからだ。樗牛思想に貫かれた人種・黄禍論による
「アジア主義」的な思想的軌道は、彼の生涯における重要性
が忘れ去られてきたとも言える。

もちろん、それは樗牛の人種・黄禍論を論じたこととはなかつ
たと意味するのではない。例えば、橋川文三は、三国干渉後
のシヨック、そして軍国主義の昂揚を時代背景に、樗牛は急
速に「人種競争」、「人種戦争」などの観点に傾斜し、国家主
義的傾向が顕著化されたと考えた。^④先崎彰容は、樗牛の人種
意識を国家危機との関わりを強調した上で、明治維新以来、
「西洋文明と進退をともして」脱亜論＝福沢諭吉的な方向
を目指すのか、あるいは「アジアを興す」ために人種問題に

取り組むことを強調するのか、という二者択一を迫られる状
況において、樗牛が「アジア主義」に進んで行く後者をとつ
たと結論づけた。^⑤そのほか、国際政治情勢を論点に置いた以
上の両氏と異なり、林正子は黄禍論をめぐるドイツ留学中の
辛辣なドイツ文明批判を通しての日本文明論から日本人への
警告が展開された」とし、「国民意識が高揚し帝国主義的色
彩に染まっていたと言われる当時の日本は、実際には、この
時初めて、時代精神そのものを真摯に論じる近代という時代
を迎え」と、樗牛は黄禍論を通して西洋文明批判を行い、
新しい日本文明の自己認識を求めようとしたと解する。^⑥

以上のように、樗牛の人種・黄禍論はある程度注目された
が、三国干渉という外圧下に生じた一時感情的な対応策とし
て捉えられがちであり、中国をめぐる列強との争奪あるいは
東西文明の衝突という枠組を越えなかったのである。かかる
視座によると、従来樗牛の人種・黄禍論の研究は、東洋の弱
小民族としての日本がいかに民族の独立を維持するのか、と
いうことに起因し、そして「人種競争」さらに「人種戦争」
までに帰着させたとされていた。しかし、このような明快的
な図式のもとでの議論に終わってしまったことで、「国家主
義」時期における樗牛の人種論の外部的要因のみを強調する
あまり、その内在的な論理は無意識的に見過ごされてしまっ
た。よって、人種・黄禍論が樗牛の思想史にどのような意義
づけられるべきか、という問題が残っていた。

樗牛の人種・黄禍論を考察するにあたって、本稿で念頭に置いているのは、日清戦争と期を一にするナショナリズムの再編成が孕む「国家主義」研究の諸問題である。それは、戦前の自由民権運動に象徴されるような民利・民権と矛盾しない国民的国家主義、愛国主義として統一されていたナショナリズムから、戦後の民権と国権との共存という幻想（ナショナリズムの虚像）が破綻することで、国家主義・帝国主義と平民主義・社会主義との対立へと転換し、いわゆる「明治精神の分裂」¹⁶にいたったことである。

このような内在的な視点に立脚した上で、本稿は、樗牛における人種・黄禍論は単なる三国干渉をはじめとする外交問題と関係するのではなく、「明治精神の分裂」という破局におけるキリスト教批判、国体論争、台湾領有による「異人種」問題、「記」「紀」神話研究における民族起源、世界文明史系列作品における自民族認識などと深く関わり、三国干渉・義和団運動・日英同盟などの外交事件に顕著化したものだと考える。本稿では樗牛の人種・黄禍論をたどることで、逆にその思想水脈における「アジア主義への接近」という思想的軌道を示す。

第一章 高山樗牛と国体論争

第一節 国体論について

明治期を振り返ると、国体をめぐる論争が何度も繰り返さ

れていた。最初は大日本帝国憲法起草に伴う政府内部で展開された憲法と国体との関係についての伊藤博文と金子堅太郎の論争である。次は教育勅語発布後、帝国大学教授である井上哲次郎とキリスト教徒の間で展開された宗教と国体との論争である。そして最後は一九一一年になされた天皇家の系統についての南北朝正閏論、いわゆる歴史と国体の論争である。本節が扱う部分は宗教と国体との論争、とりわけ高山樗牛の人種論と国体論に関することである。

周知の通り、教育勅語発布後、当時第一高等中学校の嘱託教員・キリスト信者である内村鑑三は、教育勅語奉読式において天皇宸筆の御名に対して、「偶像崇拜」という理由で最敬礼をおこなわなかったことによって非難された。この出来事は新聞や雑誌を通じて広く報道され、社会的規模そして長期間にわたる論争を引き起こし、とくに教育勅語の公定解説書「勅語衍義」（一八九一年）の執筆者・東京帝国大学時代高山樗牛の指導教官である井上哲次郎を介して、「教育と宗教との衝突」という重大な事件に至った。¹⁷

この時期、樗牛はまだ仙台の第二高等学校の在生学生であったが、すでにキリスト教にある程度の反感を持っていたように見える。例えば一八八八年の書簡によれば、樗牛は当地「耶穌教盛にして、其信徒の多きこと」、「仲間に入れんとて毎日〈説教しに來り、(中略)イヤハヤ迷惑至極なり」と悩んでいた。しかしここで樗牛は宗教を否定するのではなく、「政事思想等少しも無之、新聞と云へば基督教新聞のみ見る様な

り、真に小生は見るもの聞くもの不快のことのみなり」というように、キリスト教に対する一種の「不快」な気持ちにとどまっていたのである。

しかし、一八九一年「不敬事件」により、樗牛のキリスト教に対する態度は質的に変わった。同年の稿「第一高等学校不敬事件」において樗牛は、「吾等は日本帝国臣民として、平生甚だ這般の事を口にするを憚るものなり、今や之に向つて佞辯利口を逞うせんとするものあるに至る、豈慨嘆に堪ふべけんや」と、内村に対して憤慨を極めた一方、他方では「嗚呼、我が国民の道義心、將に腐敗せんとせり、今にして高尚純潔なる道義心を国民思想に感銘せしめざれば、百歳の後、鼎の軽重を問ふものあるに至るや、未だ測るべからず」と、キリスト教によつて国民精神・道徳的混乱をもたらされた現状を厳しく批判した。そして「吾等は将来の我が文学が道義上の責任の甚だ軽からざる」という結論から見ると、樗牛は国民道徳・精神的統合に力を注がなければならぬという自覚を持つようになったとも考えられる。

後の東京帝国大学時期に井上哲次郎とともに『新編倫理教科書』（一八九七年）を編集した理由は、単なる恩師からの影響があっただけではなく、「吾人の安寧幸福は其細大に論なく、凡て社会の直接、若くは間接に与ふる所の恩恵に非ざるは無し。果たして然らば、吾人は社会に対して当に尽すべきの義務なかるべからず。即ち一身一家の利益のみを図らず、博く社会公衆の爲めに其利福を増進せんことを務めざるべか

らず」という節から窺えるように、樗牛自身の二高時代に生じた「我文学者が道義上の責任」にも求められる。

以上のようなコンテキストを明らかにした上で考えるのならば、樗牛が国体をめぐるキリスト信徒との論争に巻き込まれたのは、彼自身のひとつの積極的な選択であったと考えなければならぬ。

第二節 「神国思想」と「家族国家観」

そもそも天皇制を中心とする国体論そのものは明治維新以後、国民国家形成期の文化的所産である。その構成内容としては時代状況や解釈者次第でありながら、当該期においては主に「神国思想」と「家族国家観」という二つの方面から考えられる。それについては、当事者としての井上哲次郎の『勅語衍義』に鮮明に反映される。例えば、教育勅語のはじまり「朕惟フニ我カ皇祖皇宗国ヲ肇ムルコト宏遠ニ徳ヲ樹ツルコト深厚ナリ」の解説として、井上は次のように説明する。

太古ノ時ニ当リ、瓊瓊杵命、天祖天照大御神ノ詔ヲ奉ジ、降臨セラレテヨリ、列聖相承ケ、神武天皇ニ至リ、遂ニ奸ヲ討ジ逆ヲ誅シ、以テ四海ヲ統一シ、始メテ政ヲ行ヒ民ヲ治メ、以テ我が大日本帝国ヲ立テ給フ。因リテ我が邦ハ神武天皇ノ即位ヲ以テ国ノ紀元ト定ム。神武天皇ノ即位ヨリ今日ニ至ルマデ、皇統連綿、実ニ二千五百五十年ノ久シキヲ経テ、皇威益々振フ。是レ

海外二絶エテ比類ナキコトニテ、我邦ノ超然万国ノ間ニ秀ヅル所以ナリ。⁽²⁶⁾

ここで井上は天皇の統治権を「天祖天照大御神ノ詔ヲ奉ジ」という神話・神勅に根拠つけた一方で、他方では「皇統連綿、実ニ二千五百五十余年ノ久シキヲ経テ、皇威益々振フ」と、神話と歴史とを区別せずその連続性を強調し、皇室が日本を永遠に統治する歴史的・法的な根拠であると示した。⁽²⁶⁾

そして教育勅語における「爾臣民父母ニ孝ニ」という節に、井上は「国君ノ臣民ニ於ケル、猶未父母ノ子孫ニ於ケルガ如シ。即チ一国ハ一家ヲ拡充セルモノニテ、一国ノ君主ノ臣民ヲ指揮命令スルハ、一家ノ父母ノ慈心ヲ以テ子孫ニ吩咐スルト、以テ相異ナルコトナシ(中略)抑々子ノ父母ニ対シテ一種特別ノ親愛ヲ感ズルハ、元ト其骨肉ノ関係ヲ有スルニ由リテ起ルモノニテ、全ク是レ自然ノ情ニ出ツ」と説明した。⁽²⁷⁾

井上は「一国ハ一家ヲ拡充セルモノ」という喩えを通して、皇室を国民の本家に位置付けた。その上で、井上は「父母ニ対シテ一種特別ノ親愛ヲ感ズル」、「全ク是レ自然ノ情ニ出ツ」と、作爲的な要素を排除して、天皇と臣民との関係が西欧社会のような契約関係ではなく、自然性に徹底する親子関係であると強調した。⁽²⁸⁾

このように、神話・神勅に依拠した「万世一系」の天皇制と、血縁による「家族国家論」と合わせて井上の国体論の二つの軸は形成された。かくして神話・信仰を共有し、そして

血族を通して国民を繋がらせる国体論を支える前提は、日本の単一人種の構成論しかありえない。⁽³⁰⁾

例えば、一八八九年の書『内地雑居論』に井上は日本人種が欧米人種に比べると、まだ「二等下劣」人種であるとし、「競争上常に敗を取る」と、社会進化論・優勝劣敗という理由と、「種々なる人種一国に雑居し、種々なる風俗宗教言語等同時に存在するときは、大に其国の合同力を損傷し、之を統治管理するを極めて困難なり」という社会管理上での理由と合わせて内地雑居に反対する。井上によれば、「内地雑居を許可」すれば、「実に非常なる急激の変動にして、日本古来の風俗、習慣、政治、文学、宗教其の他百般の事々物々をして一時に変動せしめ、以て遂に国家の基礎を破壊するの勢力あり」、「国家をして累卵の危きに陥いらしむる所以」だといふ。⁽³¹⁾ここで特に注目すべきなのは、井上の内村鑑三・キリスト教批判が一般的に論じられてきた一八九三年の論説「教育と宗教との衝突」に始まったのではなく、一八九一年の書『内地雑居続論』にすでにあつたということである。『内地雑居続論』によれば、「今日内地雑居を許すは実に日本の国体を破壊するの濫觴なり」、「第一高等中学校の教員中にも内村鑑三、木村某の如きは勅語奉読式の時に我が至尊なる天子の御影を拝せず、且つ衆人に告げて曰く是れは真正なる神に非ず、故に拝せざるなりと、即ち我が天子を侮辱せり」といふ。井上は「内地雑居を許せば種々様々なる異種の宗教伝播して、日本の神明を排斥し、或は皇室に不敬を加ふる等のをありて、大いに

日本国民の精神をして不愉快を感じしむるは明らかなり」と、「内地雑居」すれば「異種の宗教伝播」を広げて国体を損なうと考えたのである。³²

そして二年後の論説「教育と宗教との衝突」に井上は内村鑑三不敬事件を機にキリスト教を批判しはじめた。当該書において『教育勅語』の国家主義精神とキリストの世界主義との対立を重点に置いた。井上によれば、「勅語の主意は、一言にて之れを言へば、国家主義なり、然るに耶蘇教は甚だ国家的精神に乏し、啻に国家的精神に乏しき而已ならず、又国家的精神に反する者あり、為めに勅語の国家的主義と相容れざるに至るは、其到底免れ難き所なり、(中略) 耶蘇教は実に無国家主義なり」という。³³つまり、井上は勅語を礼拝するかどうかの問題ではなく、原理上に教育勅語とキリスト教が対立するものとして捉えたのである。³⁴

第三節 高山樗牛の日本主義とキリスト教徒の反撃

すでに指摘された通り、樗牛は『新編倫理教科書』の編纂に協力する過程で、井上の国家主義的倫理を消化・吸収し、日本主義の倫理をおもむるに鍛え上げていった。³⁵そのため、樗牛の日本主義と井上の国体論とはある程度の継承関係があるように見える。例えば、樗牛は日本主義を井上の国体論のように、大日本帝国憲法・教育勅語と共に並行すると位置づけた。一八九八年の論説「国民精神の統一」に樗牛は日本主義の位置づけを以下のように説明する。

今日政治上の大綱は憲法によりて統一せられたり、教育上の本領は勅語によりて明にせられたり。然れども政治、教育は国民思想の全部に非ず、寧ろ其の表面上の一現象のみ。国民的意識を根底より統一し、是の憲法と勅語とに適應するの国民精神を陶冶するは、即ち是れ日本主義の自分に非ずや。国家の發達は民心の統一を須要とす。統一は主義を予想し、主義は国体と民性にと待つ。国民精神の統一に対する日本主義の責任実に茲に存す。³⁶

政治と教育の領域での統一はそれぞれ憲法と勅語によって完成されたが、「国民精神を陶冶する」思想はまだなかったため、樗牛は日本主義を「国民精神の統一」の主義として現れたと強調する。³⁷ここで西洋化・近代化に伴う思想混乱に堕ち入った国民は、思想的統一をもって混迷する時代を乗り越えようとし、そして国民共同体への強い志向が反映されるという点に、³⁸日本主義と国体論が共有されている。しかし、ここで注目すべきなのは、樗牛の日本主義は国体論者を単純に継承するのではなく、前者と比べることより精密化・具体化へと移行させるコンテキストが置かれたということである。

例えば、論稿「日本主義を賛する」で樗牛は「熟々本邦文化の性質を考へ、宗教及び道德の歴史的関係を審にし、汎く人文展開の原理に徴し、国家の進歩と世界の發達とに於ける殊遍相関の理法を認め、更に本邦建国の精神と国民的性情の特質とに照鑑し、我が国家の将来の為に、吾等は茲に日本主

義を唱ふ。日本主義とは何ぞや。国民的特性に本ける自主独立の精神に拠りて、建國当初の抱負を發揮せむことを目的とする所の道徳的原理、即ち是れなり」という。樗牛に対して日本主義は単なる抽象的な精神だけではなく、後述するように、民族的宗教・道徳・歴史・文学・美術といった広い意味での人文を通して体现されたものだ。樗牛によれば、「日本主義は大和民族の抱負及び理想を表白せるものなり」という。そのため、樗牛は「一切宗教は日本国民の性情に適切ならず。日本主義は是を以て宗教を排斥す」と、「国民性情」という理由と、「宗教と国家とは其の利害を異にす。之を以て日本主義は一切の宗教を排斥す」と、「国家利害」という理由と合わせてキリスト教に反対するのである。

しかし、ここで問題となるのは、まさにこの「国民性情」と「国家利害」による「国家主義」とは何であったのか、ということである。樗牛の攻撃に対して、キリスト教徒は直ちに反論を加えた。日本基督組合教会の牧師渡瀬常吉からすれば、キリスト教は国家に反するのではない。それどころか、キリスト教は国家の興隆との緊密関係を有するものである。論説「日本の歴史と基督教との連絡」において渡瀬はヨーロッパの国々の歴史を引用しながら、キリスト教を西欧諸国の勃興の動力とする一方、他方では「日本帝国は実に新進の帝国なり三十年前纜を解いて海洋に出でたる」、「将来の国運を開拓せしむる者」と、キリスト教と将来日本の海外開拓とが緊密に関係すると考えた。その上で、渡瀬は「如何にして日本

の歴史と基督教との連結を成就せんかは基督教徒に取りて決して軽視すべきの問題に非ず」とし、「其の連結の成否は日本国の運命と基督教の運命とに至大の関係がある」と主張する。

日清戦争の勝利に伴って、海外進出を念頭に置きながら渡瀬はキリスト教と帝国拡張における重要な役割を演じようとする期待を持ったのである。とすれば、ここで渡瀬は国体論者との論争のなかで、「国民性情」と「国家利益」などの国家内部の要因、という国体論者の論点を引き継ぎつつも、それならむしろ国体論者はいかに海外に帝国の膨張という事態に対処すべきか、という方向にシフトさせようとしたのである。

その点について、次の稿「我が国是と宗教的信念」のなかでより明白になる。そこで渡瀬は「開國進取が我が永久の国是たるべき」と、海外拡張を支持しながら、「今や我が帝国は大に膨張せんとし、異種の民草をも加へて其の民と為さんとす、此の時に於て徒らに君民同祖の旨義を主張し同胞の意義を狭隘にせんと欲するは開國進取の精神を完うする所以に非ざる」と、国体論者による「君民同祖の旨義」が海外拡張に反し、とくに台湾領有による新版図における異人種をどのようにに帝国の臣民に回収させるのか、という問題があると指摘する。それゆえ、渡瀬は「国祖崇拜の主義を主張する者に同ずる能はず」、「独り国祖崇拜を以て之に代へんと欲する」ことは、「立国の大本を堅くし建國の理想を實行するの障害」

だと国体論を厳しく批判した。⁽⁶⁾

そもそも幕末から明治初期に結ばれた諸条約の改正とその実施にともなう内地雑居、そしてそれによって出現する可能性のある「帰化人」が家族国家論のジレンマを呈していたが、ここで台湾植民地の獲得によって可視的に浮上してきた「異人種」問題⁽⁴⁶⁾があらためて国体論批判の的になってしまったのである。

また、ここで特に注目すべきなのは、キリスト教徒ばかりではなく、そもそも憲法制定をめぐる論争に国体論擁護論者だった伊藤博文も純血による単一人種構成論としての国体論を放棄したということである。それについて、当時台湾事務局総裁を務めた伊藤は次のように述べる。

米国の例に由ればナシヨナリターの統一に最も重きを置かる、国民の同種族たるを要すてふことは必ずしも然りとすべからざるに似たり。然り民族の同一なることは固より望むべきことなり、然れども民族同一なればとて必ずしも国民を為さず又必ずしも国家を為さず。⁽⁴⁷⁾

台湾領有とそれに伴う「異人種」の帝国への編入により、伊藤は「民族の同一」を帝国の発展の確保としてはできなくなると感嘆しつつも、アメリカを例として多民族帝国構成論へと移行させる可能性があると指摘する。実は、伊藤をはじめとする中央指導部の意見は、当時台湾事務局委員・外務次

官であった原敬の「内地延長主義」、つまり法制度と教育政策による「同化」方針に変わったのである。⁽⁴⁸⁾ 逆説的だが、そもそも憲法制定において伊藤は「固有ノ国体ハ憲法ニ由テ益々鞏固ナルコト」と、国体論擁護論を明白に表したが、ここで植民地政策への配慮のために国体論を意図的に回避するしかなかった。

一方、国体論者内部での差異をも呈してくる。⁽⁵⁰⁾ 例えば、「宗教と教育の衝突」事件の仕掛け人としての井上哲次郎はキリスト教徒の強い非難を浴び、結局『国民之友』に「教育時論」に投稿したる『教育と宗教との衝突』は全く一時の談話を敷衍したるものにて其文も未だ完備せず且つ引例中多少不確なるもの有之候追て正誤致し一冊子として世に公にする積に有之候故君の御批評は其上にて充分被成下度候勿々不備」と、自ら「敗北状」を認めざるを得なかった。⁽⁵¹⁾

また、同陣営の湯本武比古は「我が国家は、大和民族のみを以て構成せられ、次第に異民族をも包含せりと雖も、此等異民族は、皆必ず日本化したるものにして、決して異民族として、其莽倫道義を、保持するものにあらざるなり」と、異民族を日本化することを考えはじめた。そして同陣営のもう一人である木村鷹太郎も「其地の人民を教化して全然日本精神の人民となし、日本本土の民と同一の感情を懐く所のものとなさざる可からず」と、同化の政策を進めたのである。⁽⁵²⁾

その意味では、海外膨張に伴う「異人種」問題をどのよう

論説「我が国体と新版図」は重要な意味を帯びてくる。樗牛によれば、「我が国体の宇内に冠絶せる」且つ「天下無双」であるという。なぜならば、「皇祖建国の初より、万世一系の天皇、億兆に君臨しに一日も帝座の空しきこと無く」ことだからだ。そして「我金甌無缺の国体」の基盤として、樗牛は「其の国民は概ね神孫皇族の末裔」に起因するのだと主張し、それを「外邦に見る如く、数多の異人種群集し、契約若は強迫によりて君臣の関係を定め」るものと「日を同うして論ずべからざる」とする。つまり、ここで樗牛は「異人種群集」が「契約」や「強迫」なものによるのだと、「外邦」を作為的・非自然化の権力関係に帰着させる一方、他方では日本の国体を「一国と一家との比較」による喩えを借り、「皇室は宗家にして、臣民は末族なり、建国当初の家長制度は、二千五百年を経由し」と、日本の国体を無作為・自然化に徹底する親子関係に訴えたのである。一般的に論じられてきた国体論における「神国思想」と「家族国家論」は、樗牛の論説の冒頭で再確認された。

しかし、すでに述べられたように、キリスト教徒の非難に対して、以上の伝統的「国体論」はむしろ無力だった。それを意識した上で、樗牛はキリスト教徒の論が「一見甚だ理あるが如し、然れども吾人を以て是を看れば、未だ事実を尽さざるの論のみ」と、その説の成否を置いて、国体論を別の文脈に置いて検討することを示唆している。

では、樗牛は「異人種」と国体論とをいかにして整合的に

結びつけたのであろうか。樗牛はまず「内面的」と「外面的」という二つの角度、具体的に言えば「人類共同の思想」と「国民の特性」から「国家」概念を絞って議論を進めていく。「人文の発達は一面に於て人類共同の思想を催起するに於て大なる勢力あり」と、樗牛は「人類共同の思想」を認めながら、「一面に於て人類及び国民の特性が、為に一層明白なる際違を發展し来りたる」と、「国民の特性」をも強調する。「前者は内面的はた理想的生活に於て人類に平等性を開拓し、後者は外面的はた實際的生活に於て差別性を促進し来る」。ここで樗牛は国家の「内面」と「外面」をそれぞれ「平等性」と「差別性」から弁証的に捉えたのだが、「吾人の内面的生活の範囲を超えて、直に社会の實際的主義となり得る時あるを信ずる能はず」と、その「内面的生活範囲」における「共同的理想」或いは「平等性」は「社会の實際的主義」の領域に論じられるべきではないと主張する。⁵⁶ここで樗牛が批判したかったのは、まさに世界主義・平等主義を掲げるキリスト教徒らは、国家の「内面」と「外面」を渾淆したということである。

樗牛によれば、「国家は実権の上に立つ、実権の強弱は即ち勢力の範囲を規定す。苟も一国家を結成する所以の約束は、實際上是の実権に存す。故に国家と国民との関係は、即ち實際上全く権力関係に外ならず。是の如き関係は、人種、歴史等、種々の事情によりて親疎一ならずと雖も、要は主権を離れて団結無し」という。同論説の冒頭で樗牛は「金甌無缺の

「国体」を「一国と一家と」の関係として述べられていたが、ここでその逆面に転換させ、国家の結成が「実権」によるものだと考えた。⁽⁸⁸⁾ よって、「家族国家論」に代わり、「一国が其の新版図に対し、其の属邦たるの実益を収めむと欲せば、主として権力関係を以て是れに臨まざるべからず」と、樗牛は「実権」を通して「新版図」を収容するほかないと主張する。

しかし、樗牛は「実権」と「国体」を矛盾的に捉えるのではなく、その二者はむしろ互いに影響を与え、その内実を深める関係である。「君民同祖、忠孝一致の国体は、其の強盛なる祖国觀念に於て何物か是れに比肩し得べき。国勢拡張の前途に於て、権力関係上、所謂の幹部若しくは主脳となりて外力の抵抗を排除し、若しくは既に征服したるものを統率するに於て、何物の力か能く之に匹敵し得べき」と、樗牛は国体論が対内的統合をもって対外拡張する権力を生み出すものであると考えた。⁽⁸⁹⁾ その意味では、樗牛は国体が「基督教徒の杞憂するが如き、国勢の拡張に不利ならざるのみならず、実に其の最大至要の条件」と、国体論と海外拡張との一致性を訴えた。⁽⁹⁰⁾

第四節 「単一人種構成論」と「多人種構成論」

樗牛の「我国体と新版図」が公刊され次第、『日本主義』では「耶穌教一派の論者高山氏の所論を熟読せば、その謬見を破るに余りあらむ」と高く評価されたが、国体論者とキリスト教徒との論争の勝敗について、決してそれほど明瞭な形

で語られない。樗牛自身の論理的帰結としての稿「明治思想の変遷」を冷静に見るのならば、キリスト教徒の論を全面的に否定したのではない。そこで樗牛は、「基督教徒にもそれ〴〵道理の取るべきあり」、「何れを全勝、何れを全敗とは決し難かりし」と、キリスト教徒にある程度の評価を与えたように見える。⁽⁹¹⁾

では、なぜそうだったのか。

「人種」問題について、一見すれば国体論者とキリスト教徒は大きな衝突が起こったかのように見えるが、実に二つの側は全く排他的な関係にあるのではなく、むしろ共有される思考の構造が存在する。なぜならば、それは国民国家日本から帝国日本へと移行する間、帝国のあり方をめぐる論争であり、帝国そのものに疑問を抱かなかつたからである。そもそも台湾割譲や韓国合併の日本が帝国という国家制度をとる以前から、自民族の優越性を前提とする「単一人種構成論」と侵略性を帯びる「多人種構成論」が併存していたという歴史的背景があった。この二つの理論はお互いに対抗しながらも、日本の知識人と政治家の中で相補い合いながら共存していた言説なのである。台湾割譲や韓国合併など、日本が海外植民地を獲得する帝国主義体制に乗り出す前から、帝国主義を正当化する国体論のような言説がすでに登場していた事実は、近代西洋的な国民国家制度の性質を考える上で示唆に富む。⁽⁹²⁾

しかしその一方で、「人種」的異質な要素を徹底的に排除するという形で「日本国民」を作るのは、帝国の膨張という

事態に対処できなかつた。⁽⁶⁾そのため、「多人種構成論」も最初から様々な理由によつて唱えられてきたのである。例えば、明治初期に自由主義経済学者である田口卯吉は、文明開化と殖産興業を推し進めるために、「内地雜居論」を唱えていた。そしてその歴史的根拠づけたのは、古来日本は「支那」、「三韓」などの異民族を含んだ「多人種構成論」であつた。また、台湾領有を機にキリスト教徒は「血族」擁護論である国体論者に攻撃した時に、「海外膨張」という「国是」を楯に「多人種構成論」を出したのである。同時期の帝国大学の系統も新学術の開拓に伴い、「混合人種構成論」を唱えた。例えば坪井正五郎をはじめとする最初の人類学者たちは「アイヌ」と「琉球人」を対象とする辺境調査、⁽⁷⁾そして国史科に朝鮮半島進出を背景に歴史家や言語学者に提唱される「日鮮同祖論」もそうである。したがつて、キリスト教徒の論法は樗牛に攻撃されたような「非国民的」なものとして当時の日本社会から弾圧されたわけではなかつた。事実、一九一〇年代に海老名弾正と渡瀬常吉とともに朝鮮総督府に頼まれた宣教を推進し、帝国政府側から高い評価を受けた。⁽⁸⁾

以上のように、国体論を含んだ「単一人種論」とキリスト教徒を含んだ「混合人種論」は長期にわたつて併存してきた。⁽⁹⁾それは近代国民国家建設の模索の様子を反映する一方、他方では転換期における帝国日本の不安定性をも呈してくる。しかし、このような局面は日韓合併（一九一〇年）までしか維持されてこなかつた。⁽¹⁰⁾なぜならば、それまでの北海道

開拓・琉球征服・台湾領有などに対して、「区々たる新版図」を人数上の少量として捉えてきたと反対に、朝鮮合併による帝国総人口三割以上に占めており、一千万以上異人種を帝国版図に吸収させた上で、「単一人種構成論」を堅持するのは無理だからだ。⁽¹¹⁾その象徴的な人物として、井上哲次郎があげられる。日韓合併後、一九一二年の『国民道德概論』に彼は以下のように述べた。

兎に角今日の処では、朝鮮人を始め幾多の異民族が領土内にあつて、風俗、言語、思想、其他種々の点に於て違つた処がある。併ながら彼らは日本国民といふ点からいふと、皆無勢力であります。即ち彼等は皆戦敗者である。(中略)是等は皆、教育に困りて、日本民族の風に同化せられて了ふべきものである。是れは日本国民の統一の必要から起こつてくる。⁽¹²⁾

ここで井上は帝国範囲内における異人種の実を認めたと上、⁽¹³⁾「単一人種構成論」をやめ、「異人種」を排除するのではなく、教育上での同化政策を出したのである。事実、樗牛もまさに日清戦争後の「大日本帝国膨張」を見越して「基督教徒にもそれ／＼道理の取るべきあり」と考えたのである。それどころか、人文研究に重点を置かれた日本主義には、樗牛は井上より早く「単一人種構成論」を改めて神話と歴史の研究を海外拡張・帝国膨張の「国是」に相応させようとした。

第二章 「神話」研究と南洋進出

第一節 「神話」による人種への着目

国体論争における人種問題と海外膨張との矛盾を意識した上で、樗牛は日本の神話研究を借りて解決策を求めようとした。その主な内容は一八九九年の二つの論説「古事記神代巻の神話及歴史」と「植民的国民としての日本人」に集中されているが、日清戦争以来、樗牛の歴史的・比較的方法論に基づいた人文研究の提唱をも視野に収めなければならぬ。

例えば、一八九五年の稿「東西二文明の衝突」で樗牛は、「東西二文明の舐触が漸く政治社会を去りて、文学美術の境域に移りつつあるは、吾れ人の大に注意すべき」と呼びかけ、その関心が「政治社会」のような現実的領域から「文学美術」のような精神的な領域へと転換したことを看破できる。その上で、樗牛は「文学美術の境域」に「適當の準備を解らざる事」が「吾人」の「当然の責務」であると主張する。ただし、ここで樗牛があげた分野、例えば「演劇」、「美術」、「文学」(その中に細分化された「文体、国字、語法」も含まれる)、「倫理」、「宗教」、「教育」からすれば、この「文学美術の境域」は今日でいう「文学」と「美術」だけではなくて、広い意味での「人文」を指すのである。

この時期、樗牛の人文研究への注目は、その時代背景と緊密に係る。長尾宗典が指摘したように、明治中・後期の時代が、明治初期から形成されてきた国民主義的な思想構造

と昭和前期における超国家主義的な思想構造とに架橋する、近代日本のナショナリズムの転機であるからだ。官僚閣と政党との提携による「明治憲法体制」の形成、重工業を中心とする資本主義の成立、不平等条約の改正等々の様々な要因が含まれていることは論を俟たないが、一方で、思想の第一次的な生産と消費に最も敏感に関わっていったと考えられる知識青年の間で、ネーションの中核を構成する民族意識に関わる諸価値——言語、宗教、伝統、美術——への関心も、かつてないほど高まっていた。樗牛にいわせると、「国運の隆盛と共に、吾人は世界の一大国民として自己を認識し、同時に世界人類に対する関係的位置を知らむを望む。我が民族特性論の今日に喧しきは敢て怪むに足らざる也」という。

かかる状況で、樗牛は「凡て民族の特性は、其の民族の原的状态に於て最も明白に顕はる」と考え、その注目を記紀神話に注ぐのが、当然の成り行きである。

一八九九年三月『中央公論』に掲載された「古事記神代巻の神話及歴史」は「概論」、「神代巻の神話」、「日本民族の起源及遷徙」の三節からなり、それぞれ研究方法、研究内容、研究結論という順に展開させた。従来、樗牛の「古事記神代巻の神話及歴史」は日本主義との関連で論じられてきたが、樗牛はその論説の本論に入る前、茲に一言を要する事あり。

人種問題を規定するの預件は、予が本論に於て関はれるもの以外にも是れあり」と提示したように、神話が人種を規定した手段として強調した。以下、樗牛の「神話」論述を辿りな

から、それによる日本人種の起源と変遷を解明していく。

第二節 「日本民族南洋起源説」とその展開

樗牛はまず「神話歴史両者の混淆なり」、「如何なる方法によりて混淆せるかと言ふに、初めは純然たる神話に起り、漸次純然たる歴史に転移せるものと見む」と、神話と歴史との関係を論じていた。⁽⁸⁴⁾ そもそも国体論は、記紀の神話と歴史を区別せずに万世一系の天皇制と根拠づけられてきたが、「科学的研究」という名義の下、樗牛は国体論者との違いを強調しながら、「須佐之男命の出雲行まで、即ち旧事本記の区劃に隨えば、神祇本紀の終りまでは、神話の分量、歴史よりも多く、其れより以下は逐次歴史の分量多きを占め、遂に神武天皇に至りて純然たる歴史に遷れる」と、須佐之男命の神話を境として、神話と歴史とを分けた。⁽⁸⁵⁾ その上で、樗牛は記紀神話が「アリアン諸民族に見る如き天地開闢説に連なれる太陽神話」であるとした。従来、天皇制の神性の確保として理解されてきた記紀神話を、樗牛は一般的に見られる世界諸民族とともに共有されるものにすぎないと降格させた。樗牛によれば、「多くの民族に所謂の神話の生起せる所以にして、我が諸冊二神及び其の三貴子に関する伝説も、畢竟是の神話に外ならざる也」という。⁽⁸⁶⁾ 世界各民族の神話伝説を視野に収めながら、樗牛は「比較研究」という方法論を以って、記紀神話の論述を展開させていく。

樗牛によれば、伊弉諾尊と伊邪那美はそれぞれ天神と地神

であり、それは「希臘の神話に於て是を見る。即ちウラノス(Uranos)は天の神也、而して同時にガイア(Gaia)は地の神也。是の二神の結婚によりて自餘の神を生ずるは、正に諸冊二尊ありて後、日、月、嵐の諸神の生れたると其の経行を等しうす」という。⁽⁸⁷⁾

樗牛は記紀神話とギリシア神話とを平行的に論じており、伊弉諾尊と伊邪那美はギリシア神話のウラノスとガイアのような天神と地神であり、二者の結婚により誕生した天照(アマテラス)、月読命(ツクヨミ)、須佐之男命(スサノヲ)三神は、それぞれ太陽、月、嵐の神であると主張し、いずれも自然化された神として捉えたのである。⁽⁸⁸⁾ 樗牛によれば、「太古の民族が擬人法によりて自然現象を説明せむとするに当り、先づ天地より日月及び暴風雨に及びて、幾多の自然的神を想像するは、蓋し人性の本然に出づ」という。

すでに指摘のあることであるが、樗牛の神話研究は、当時ヨーロッパにおいて神話学を牽引していたマックス・ミュラー(Friedrich Max Müller)の影響が色濃く見られる。ミュラーの研究方法の特徴としては、神名の比較による語源探求を重視したこと、日の出や日没といった太陽の動きを中心とする自然現象を表現していた言葉の本来の意味が次第に忘れられ、誤解されたことによつて神話が發生したと考えたことを挙げることができる。⁽⁸⁹⁾ しかし、方法論より、樗牛は「日本民族の太古史に於ける最も重要な問題」が「出雲民族及び天孫民族の故郷は何処なる乎」と設定した。

樗牛まず「出雲民族も天孫民族も、共に其の起源を海洋中に有する」と考えた。なぜならば、「古事記の神話は、淤能基呂島の成立と云ひ、伊弉諾尊の御滌と云ひ、菟と和邇の話と云ひ、海に関するもの甚だ多し。其の神の名にも海に縁あるもの少からず」からだ。つまり、樗牛は語源に着目し、海に関するものが多いと、神の名も海との縁があるという理由によって日本民族の海洋起源説を唱えたのである。その上で、樗牛はさらに「最初の故郷は南太平洋」だと主張する。その理由について、以下の四点を挙げた。

まずは潮流である。樗牛によれば、「日本民族の遷徒」は「潮流を利用せり」、「南方より日本に向かへ」、「其の起点はフィリピン群島の北部に発し、台湾、琉球群島の東部を経て北流」したという。

次は「神代巻に北方の自然現象少なき事」である。樗牛は日本人種が西方また北方の人種ならば、その神話には「必ず北方の自然現象を其中に包含」されたと考える。しかし、「和邇、海霧の南方の物象多し」ものの、北方のものは「沫雪」の一語しかなかった。

そして、「ポリネシア神話及び伝説と古事記と類似多き事」である。樗牛はポリネシアの神話に「天神タンゴラ、天より絲を垂れて海底の地を釣る、然れども絲、常に半ばにして切断す。故にポリネシア群島成れり」という記述があり、「前者は天の瓊矛の滴りによりて成れる淤能基呂島の伝説に似、後者は隠岐風土記にある本島と隠岐との接絲断絶せりとの話

に似たらずや」と考えた。よって、「南太平洋の古民族は日本民族との間に、多少の因縁ある」と、樗牛は主張した。

最後は、「印度吠陀の神話と、古事記の神話との類似」である。ただし、樗牛は二者が「神話上に於て同一系統を有」するが、ポリネシア人種を「第三者」として介して吠陀神話を撰取したと考えた。樗牛がインド人種と日本人種との直接的関係性を避けたのは、後述するように、インドに起源するアーリア人種と対抗するアジア主義政策をとったからである。よって、樗牛は日本人種を「東南亜細亜のチュラニアン人種の一派は、印度多島海を経て是れに移り、是を中心として全ポリネシアより北方に遷移せるもの」だとした。

以上は、樗牛の神話研究とそれによる日本人種南洋起源説である。樗牛の神話研究が発表されるやいなや、大きな波紋を呼んだ。例えば、言語学者である高橋龍雄は、樗牛の日本民族南洋起源説について、日本語の解釈が不明であると指摘しつつも、「歴史」と「神話」を区別にした神話研究そのものが「科学研究」として評価を与えた。また、『帝国文学』の編集委員である高木敏雄は樗牛の研究の発表の「明治三十二年は、日本神話学発生之年として、神話学史上記憶す可き年紀なり」とし、「神代史の自由研究は、公許せられしものと認めて」、「満腔の歓喜の情を以て」祝すると、樗牛の神話研究の意義を高く評価した。一方、樗牛の親友である姉崎正治は、「ミユラー等の説明は、ドグメントに忠実ならざる牽強なり」と批判し、「日本宗教の祭儀を重んじ清浄を尊

ぶ俗ある事実の反映にして、天然神話といふよりは、寧ろ人事神話にあらざるや」と、樗牛の自然神話の解釈体系に真つ向から反対し、「人事神話」を唱えた。⁽⁹⁶⁾

褒美であれ批判であれ、樗牛の神話研究が多くの関心を集めたものの、彼自身は神話研究の内容や方法を絞って議論を一步より深く進めさせていなかった。それに代わり、樗牛は「植民的国民としての日本人」を書き、神話による日本人種南洋起源を借り、日本人の海外植民を鼓吹するようになった。

一八九九年三月に『太陽』に掲載された「植民的国民としての日本人」に、樗牛は冒頭で「今や日本人は、植民的国民として自己の天職を試むべき機運に到着せり」と、海外植民を「自己の天職」とした一方、他方では「吾人の祖先が植民的民族として歴史上最も顕著なる成功を留めたるの事跡を緬思する、必ずしも閑事業に非ざる」と、神話研究の意義が海外植民にあるのだと解した。⁽⁹⁷⁾ 樗牛は神話研究の成果を引用しながら、「日本民族の幹部たる天孫人種と出雲民族とは、遠洋より来りて是の土に植民したる」とし、そもそも「雄心鬱勃たる冒險的民族」であり、その後の「神武東征」、「三韓の討伐」などの事件からみれば、「爾來歴世の帝王、事に臨みて遠征を辞せず」、「征服的国民の意気尚ほ蔚然として盛なりしを見る」と賛称した。⁽⁹⁸⁾

しかしその一方で、樗牛は「天智以来、朝鮮一帯に於ける我が海上の権力は殆ど全く失墜したるより」、「海外進取の開闢なる政略を断念し」、「遂に絶対的鎖国主義を取るに至られ

り」と批判し、さらに「膨張的精神の衰退を以て、日本歴史上の最大恨事となす」と感嘆した。「然れども人種の根本的性質なるものは、何物の力も得て雍塞する能はざる」と、樗牛は日本近世の海賊と貿易の事例を引用しながら、「海洋国民の冒險的先天的精神は、最早や国家の力を假らず」、「日本民族は由来植民的征服的はた航海的民族なり」と、樗牛は日本人の海外植民の力をその「人種の根本的性質」に求めた。そして、明治維新以来、「三百年來久屈の反動として、海外的精神の勃然として国民の間に興起し」、「植民的事業は日本国民の先天的特性なることを自覚するは、事業の成功を期待する上に於て、国民の最も須要とする所ならずむばあらず」と、樗牛は明治以来の海外進出を記紀神話に表現された「民族特性」に帰着させたのである。⁽⁹⁹⁾

従来、日本人種を劣等人種とする裏づけとしての南洋起源説が語られてきたが、樗牛はそれを以て「膨張的」、「植民的」、「征服的」な優等人種へと逆転させた。事実、「南洋」を普遍的「野蛮」と「未開」とされた認識状況で、樗牛が敢えて「日本人種南洋起源説」を唱えたのは、当時の時局のなかに確認しなければならぬ。一方では、日本は国運を賭けて日清戦争の勝利を収め、ようやく極東の大国の地位を確立した。他方では、ドイツ、ロシア、フランスが、下関条約に基づき日本に割譲された遼東半島を清国に返還することを要求し、「三国干渉」が起こり、西洋列強側が強く日本の膨張を警戒した。それらを背景に、樗牛の「日本人種南洋起源説」は、朝鮮半

第三章 アジア主義と黃禍論

島を中心とする「北進」政略が大きな挫折を経てから生じたものにはかならない。

そして戦後「台湾経営」というスローガンの下、明治二〇年代に生じた「南進論」が明治三〇年代に台湾領有のためにいっそう議論を引き起こしつつあった。⁽¹⁰⁾「我国は今日に当たり、北守南進の国策を確定し、(中略) 南方経営の実を挙げ、以て国家百年の大計を講ぜざる可からず」と、当時の元老松方正義が言ったように、対露調和・対英対決を柱とする「北守南進」論は明治政府の最高指導部の主流意見となっていた。⁽¹¹⁾ こうした機運に乗せて、「故郷への回帰」という形で語られた樗牛の「古事記神代巻の神話及歴史」と「植民的国民としての日本人」はそれぞれ「南進」の論理と実践として登場していたのである。

「北守南進」では、「南」の海洋に積極的に進出を唱えながらも、「北」の大陸から消極的に退出すると意味するのではない。戦後の流行語「臥薪嘗胆」に象徴されるように、日本帝国は、むしろ復讐するために一時的に耐えることを選択したといえよう。⁽¹²⁾ 実は、神話研究に基づいた「南進」を呼びかけていると同時に、樗牛は世界的規模な「人種闘争」を「北守」の歴史的根拠として模索している。以下、「北守」をめぐる樗牛の語りに絞って議論を進めていく。

第一節 『世界文明史』から見た人種闘争

そもそも樗牛は「世界人類に対する関係的位置を知らむ」という期待を念頭に置きながら、文学、美術、神話などの人文研究を行ってきたが、一八九八年、『世界文明史』の発表により、日本をどのように「世界」という舞台に位置付けるべきか、という問題を世界史研究に置いて考察しようとした。当該書の論述の範囲は史前文明から啓蒙運動・宗教改革までにわたり、「亜刺比亞」、「ビザンツ帝国」などの非西洋文明にも特に重視されてきた。そして翌年、『世界文明史』の続編という形で西洋工業革命以後の歴史を単著『十九世紀総論』として出版し、「仏蘭西革命」から「当今の問題」までの歴史を詳しく論じており、世界史という視点から三国干渉以後の日本が置かれた国際状況を分析した。

神話研究による人種論と同じく、歴史研究といえながら、樗牛の関心の所在は歴史そのものにあるのではなく、「人種の研究豈史学当眼の急務にあらずや」というように、「歴史」を研究する目的は、「人種的活動」を明らかにすることである。そして「歴史」といっても、「西羅馬の滅亡」や「十字軍の遠征」といった歴史事件が含まれるのみならず、「今日希土の戦争」、「新大陸の移民排斥」などの時局問題も取り組まなければならない。樗牛によれば、「如何なるかは是れ歴史の光明に照らされたる国家究竟の目的なるか。是等は人種と関連

して歴史哲学上極めて趣味ある」という。⁽¹⁰⁾つまり、「人種」は単なる歴史的意義があるのだけではなく、歴史的意義を明らかにした上で、「国家究竟の目的」と繋がっていくと、樗牛は主張するのである。かかる視点に立脚した上で、樗牛は文明史を展開させた。

「今日の文明史は又昔日の文明史に非ざるなり」と、樗牛はまず明治初期における福沢諭吉の文明史を区別した上で、「地質学、比較言語学、及び人種学、比較神話学、人類学等の最近の研究の上に確乎たる科学的基礎を有する」と、「今日の文明史」における「科学」の内実を強調した。⁽¹¹⁾樗牛によれば、「今日の文明史」は「猶ほ自然科学の純理哲学に於けるが如し」、「物理学は物質運動の法則を、植物学は植物の分類生理を、天文学は天体運行の系統を研究」するようなものであるという。「人類活動の主脳を把へて」、「精神的及び物質的全範囲に亘りて、社会発達の真相を究明せむことを企つる統一的歴史なり」と、樗牛は文明史を科学として捉え、一般的な事実に対する記述より、その「法則」や「系統」に対する総合的研究を特に重視するようになった。⁽¹²⁾

一方、「人種に関する知識は歴史の根本問題なり」と書いたように、樗牛は「人種」を歴史研究の核心問題とし、各人種を各文明と対応させながら説明を加えた。しかしここで注意すべきなのは、明治初期の文明史論に人種と文明との緊密な関係が既に強調されていたということである。例えば、福沢諭吉は『掌中万国一覽』(一八六九年)において「白哲

人種すなわち欧羅巴人種、黄色人種すなわち亜細亞人種、赤色人種すなわち亞米利加人種、黒色人種すなわち亞弗利加人種、茶色人種すなわち諸島人種」と、肌色によって人種を五つに分けており、「(一) 白哲人種——その精進は聡明にして、文明の極度に達すべきの性あり。これを人種の最とす。(二) 黄色人種——その人の性情よく難苦に堪へ、勉強事をなすといえども、その才力狭くして、事物の進歩はなほ遅し。(三) 赤色人種——性情陰くして闘を好み、復讐の念、常に絶ることなし。(四) 黒色人種——性質懶惰にして開化進歩の味を知らず。(五) 茶色人種其——性情猛烈、復讐の念はなほだ盛ん」と、人種の差異を文明の優劣として解釈した。⁽¹³⁾

しかしながら、樗牛のいわゆる「人種」は前者と大きく異なっている。まず、肌色をはじめとする生理的な特徴に代わり、樗牛の「人種」は言語、宗教などの文化・精神的な特徴によるものである。そして人種と文明の優劣とを直接的な対応関係として捉えた福沢と異なり、樗牛は、いわゆる人種間には競争関係があるが、文明はある人種の特選的なものではないと考えた。例えば、「世界歴史を人種競争として見る時は、畢竟アールヤ人種と非アールヤ人種の勢力消長史に外ならず」と考えた樗牛は、世界史を以下の三期に分けた。⁽¹⁴⁾

- 第一期、アールヤ人種第一期隆盛期。——三七五
- 第二期、非アールヤ人種隆盛期。三七五——一四五三
- 第三期、アールヤ人種第二期隆盛期。一四五三——？

人種間には競争的關係があるが、非アリア人種は必ず劣等人種であるとは言えない。樗牛によれば、三七五年に「ツラン人種の一派なる突厥民族」、「一举して東帝国を陥れたり」という事件は「ツラン及びセム人種」などの「非アールヤ人種の全盛時代」を象徴するが、一四五年の「コンスタンチノポリの陥落は、アールヤ人種にとりて恰も出陣の曉鐘に均しかりき」という。ここで樗牛は歴史上非アリア人種の全盛時代の栄光を強調した一方、当時「西力漸く東してより、土耳其起たず、埃及亡び、安南仆れ、印度、緬甸、(中略)暹羅、僅に奄々たる氣息を停むと雖も、亦能く為すに足らず」と、現実のアリア人種の巨大な脅威をも強調した。さらに、「支那の境界線また漸く変じ、分割の声、歐洲に響く」と、「支那分割」を危惧した上で、樗牛は「アールヤ人種の勢力は、今や其の五百年來直下の勢を以て極東の海涯に逼らむとす」と、支那分割後の日本の自立を懸念した。⁽¹⁴⁾

実は、西洋列強側による「支那分割案」の提出は、ドイツをはじめとする新興帝国の東アジア進出と深く関わっているが、日本人と中国人との連合を以てヨーロッパへの侵入をも懸念したこともあったのである。例えば、「黄色人種の連合は危険である」と、当時のドイツ外相は直接的にロシアの外交官に警告し、「日本人はすでに中国人の目には、大いなる威信を得てしまった。彼らが中国に保護領を設けることに成功するならば、ヨーロッパ列強の利害に敵対し、黄色人種すべてにとつては共通の利害の一致を見る結果がもたらされ

る」と、日本が主導する潜在的な黄色人種同盟を懸念した。しかもドイツ皇帝ウイルヘルム二世は黄色人種同盟を「黃禍論」へと発展させ、「日本に対抗して、ヨーロッパの利益を守るため、ヨーロッパが連合して行動を取る」と呼びかけていた。⁽¹⁵⁾

このような人種差別そして西洋優越論に象徴される言葉「黃禍」はまもなく日本にも伝えられ、大きな議論を巻き起こした。大別して言えば、「黃禍論」をめぐって、民間の「アジア主義論」と政府側の「文明開化派」という二つの対立的な主張があった。前者は「黄人種團結」を強調し、白人と対抗することを選んだが、後者は西洋文明をさらに吸収し、列強への刺激を避けて友好關係を築こうとした。「南進論」について、樗牛は政府側と同じ姿勢を保ちながら、中国大陆の局勢をめぐって政府側とある程度の距離を置いた。日清戦争中に政府はできる限り清国との「同人種」的な言説を抑制し「文明」という普遍的イデオロギーによる戦争の正当化を行ったが、三国干渉は白人種と黄色人種との対立図式を刺激し、「人種」を軸とするアジア主義を台頭させたのである。⁽¹⁶⁾ かかる情勢下、政府は資金調達や条約改正などの外交的難題に迫られて対外調和の姿勢を示したが、より遠い将来に列強との衝突を予想した樗牛は、アジア主義の道を選んだ。そして同人種と見なされた日清戦争の再評価も樗牛の世界史の新課題となった。その論説「人種競争として見たる極東問題」に、樗牛は以下のように述べた。

翻つて日清戦争の顛末を沈思すれば、吾人は撫然として長息するを禁ずる能はざる也。(中略) 吾人は是の義戦を闘はむが為に支那帝国を再び起つ能はざるべく打撃したるに非ずや、吾人実には是を悲むなり。支那は吾人と同人種に属する唯一の帝国にあらずや。ツラン人種の国家は、極東以外に於て全くアールヤ人種の為に皆滅せられたり。吾人の日本と支那帝国とは、世界に於ける最後のツラン人種の国家として、相抱擁し、相提携して其の運命を共にすべきことを誓ふべきに非ずや。支那は吾人の唯一の同胞なり。(中略) 嗚呼、支那を半死せしめたる吾人は、自ら其の一手を断ちたるものに非ざる乎。思つて茲に至れば、吾人の誇とする所の日清戦争は、畢竟極東の奇禍、ツラン人種の一大不幸に非ずや。⁽¹⁰⁾

文明と野蛮との対決の「義戦」として捉えられてきた日清戦争であったが、樗牛は「極東の奇禍」、「ツラン人種の一大不幸」とし、逆に「唯一の同胞」である「支那帝国」と「相抱擁し、相提携して其の運命を共にすべき」と唱えた。なぜならば、「世界の大事の、道理によりて為されず、人道によりて為されず。一に利害の為に為さるゝ、こと是れ也。人種競争は利害の最も大なる競争なり」というように、樗牛は人種闘争を国家の最大な課題として挙げたからだ。かかる視点によれば、樗牛は「国民よ、異人種の同盟の永続し難き」と、政府側が主導する日英同盟を反対する一方、他方では「大ス

ラヴ主義の偉大なる運動に注目せよ、(中略) 幾多の土地風土民族を包括して、茲に至強至盛なる人種的感情の磅礴に對して、「大スラヴ主義」の連合に對する羨望の情を表わした。⁽¹¹⁾ そして「日本が世界歴史中の一国として目覚めたる時は、即ちチュラニアン人種は欧亚衝突に於ける其の代表者として彼を要したる時なり」と、樗牛は日本人が「チュラニアン人種」のリーダーとしての自覚を持たせようとした。ここでこそ、従来「我レハ心ニ於テ亜細亞東方ノ悪友ヲ謝絶スルモノナリ」という福沢諭吉の「脱亜論」との見解が分れて、樗牛は「唯一の同胞」である「支那帝国」と連合するアジア主義へ傾斜し、西洋列強と對抗する道を選んだのである。

第二節 黄禍論をめぐる往復書簡

一九〇〇年、京都帝国大学文学科大学美学担当教授の内定を得、樗牛はドイツに三年間留学する予定であったが、出発直前、肺結核の悪化により略血し、留学を断念せざるを得なかつた。⁽¹²⁾ 近年の高山樗牛研究の到達点とも言える長尾宗典は、樗牛の美術研究を文明批評と合わせて考察し、「国家主義的な美術史像と決別し、アジアに向かつて開かれた「東洋美術」と、個人の感情を慰謝するものとしての「美術」という二つの「美術」観へと展開していく」と結論づけた。⁽¹³⁾ 長尾の研究では、樗牛の「美術」認識を照射しながら、その晩年樗牛思想轉換の具体像を明らかにしたが、世界文明史に鍵概念となつた「人種」をどのように彼の「個人主義」への転回に意義づけられ

るべきか、という問題は見落とされていた。よって、人種によるアジア主義への接近という樗牛像は、長尾の研究ではほとんど触れなかった。以下、それを絞って議論を進めていく。

「嘲風兄足下、今の本邦の学界に於て其の最も不備なるものを挙げれば、日本美術史の如きは慥かに其一也。足下よ、予が敗残の生を以て斯学に致す、可ならむ乎」と、洋行中の姉崎宛ての公開状に書いたように、樗牛は最晩年には美術を余生の志業とした。⁽¹⁶⁾しかし、「予は本邦美術に關して、今の学界の注意を喚起するところの寧ろ足らざらむを憂ふ」と、樗牛は実に美術研究に悲觀しなく、逆に「乞ふ、更に教言を費さしめむ乎」と、美術史に触れる前に、ある前提を設定した。

今の世、アリアン民族以外に国するもの少からずと雖も、厳然として独立国の体面と実力とを保有し、世界の一大勢力として二十世紀以後の競争場裡に馳騁し得るの望あるものは、独り我が日本あるのみ。是を人種競争の歴史上より觀察すれば、近世の大事は、主としてアリアン、チュラニアン二民族の勢力の消長に外ならず。而して是の競争史上の敗者たるチュラニアン民族の力漸く支へざるや、競争の部位次第に西より東に移り、今や世界の勢力は極東の分野に奔注し来りたり。是の時に當りてチュラニアン民族の文明を代表して是の競争場裡に立てるものは、言ふまでもなく我が日本也。凡そ権力競争の

裏面には必ず文明の競争あらざるを得ず。見来れば、印度以東、南洋以北の東半球の文明を、二千年の歴史中に総合し来りたるチュラニアン民族の最後の代表者は、実に人類の史上に於て最も重大なる地位を保てりと謂ふべき也。⁽¹⁷⁾

ここで樗牛は『世界文明史』のなかでの人種闘争論を継承しつつ、世界情勢を「アリアン民族」と「チュラニアン民族」との闘争として把握した。そして「チュラニアン民族の代表」が「言ふまでもなく我が日本」とした上で、「権力の競争の裏面には必ず文明の競争」と、文明が権力の競争の一手段だと樗牛は考えた。「世界に於ける各個の民族は其の到達すべき文明に關して各、特異の理想を有すべし。(中略)日本美術史の研究は、是の点より見て更に重大なる意味を有し来れるを見る。世界の文明を二分して其の一を保てる日本国民が、将来人道に寄興する所のもの、素より一にして足らざらむも、而かも美術は如何なる場合に於ても、其の最も貴重なるものの一たるを失はざるべし」と、日本美術が将来の人種競争の好材料であると予想したのである。⁽¹⁸⁾

その一方、「君は日本美術史の研究に身を委するの決心愈固しとや、是れ君の夙に志せし処、余は君の健康の旧に復して今後の大成を見る日を待つや切なり」と、姉崎は病床に伏した樗牛の美術研究を激励した。そして「僕が未だ欧洲を見ず典籍に依りて其文明を遠望せしに當りては、窃に其文明の

美を嘆仰」したが、「十九世紀の後半ドイツ思想界は、恰も万葉凋落の時に当れり。(中略) 国家の統一と国運の隆昌とは却て人々の根本的修養に遠からしめ、外面の愛国自負のみ増進したる時なり」と、姉崎は渡欧以前の憧憬とその実体感とのコントラストを強調した。さらに「見よ今のドイツの執権者が如何に神エホバを己の専有の如く吹聴し、之に反する異教徒を剪滅すべしとの思想を鼓吹しつゝあるかを」と、姉崎は当初の目的であつたドイツ文明を紹介することより、狂熱的なナショナリズムの事実を強調した。「君よドイツの今盟主たるプロイセンほどモナルキスチックの国はなかるべし、カイゼルが一度演説して支那をうちこらし、千年の後までも其の痛みを感じしめよといへば、万民忽に之に和し、文明の皮を脱して蛮行を演じ、下走卒児童に至るまで支那人黄色人種を悪み、路行く我等に対しても石を投げ罵詈を放つ」というように、姉崎自身はドイツで深刻的な人種差別の体験をした。

実は、そもそも三国干渉における黄禍論の張本人ヴィルヘルム二世であつたが、一九〇〇年に北京で起こつた北清事變を機に、さらに狂熱な人種主義を鼓吹し、東アジアの進出を求めた。キール軍港で行われたヴィルヘルム二世の有名な「匈奴演説」に「異教の文化は、どんなに立派で優れていると、全て滅びるのだ。そこに偉大な使命が歩み寄るとき」という言葉に象徴されるように、ヴィルヘルム二世は異文明を全てドイツの敵とした。

当時、ちょうどキール大学で宗教学を専攻した姉崎はそれを聞いて、「東洋人はドイツ人にあらざるが故に人にあらざる、黄人は白色ならざるが故に排斥すべし、此の如き思想は今のドイツ思想の大風潮なり、君よ余り小事には似たれど一二の事例を挙ぐるを許せ、「人類には——有色人種にても亦」(Der Mensch und die gefarben Rassen auch)」と、此語実に一解剖学者——冷静の研究者たるべき——が其書に記せし言なり、君よ、嗚呼総ての同胞よ、我等有色人種はドイツ人の眼には人にあらざるなり」と、日本人の全同胞に陳情し、「君主政治、自負愛国と之に伴ふ個人価値の滅却、功名宮利の勢力と之に反比例する思想修練理想努力の退却」、「其外形結果の進歩は即其裏面中心に一歩々々解体を進めつ々ある」と、ドイツの人種差別の刺激を受けた上でその文明の現状を辛辣な批判を展開した。

姉崎の誠実な体感と鮮明的な記述は、樗牛にとつて感情移入しやすきものに間違いない。「足下先に送り來れる伯林時報によりて、予はキールに於ける独逸帝の演説を詳知するを得たり。其の主意の存する所は人種競争の目的を赤裸々に現示したるに外ならず」と述べているように、樗牛は姉崎の書簡にあるドイツの人種差別の体験に強く注目しており、「異教徒の文明は、其の程度種類の如何を問はず、遂に滅亡せざるべからず、是の目的を達するは基督教国民の天職也」と、人種の衝突を宗教・文明の衝突とした。そもそも世界の情勢を「アリアン人と非アリアン人の争ひ也。白人種と黄人種、

欧羅巴人と亜細亜人、基督教国と非基督教国との争ひ也⁽¹⁾とした樗牛に対して、人種概念とは言語や宗教や地政学などの様々な要因が乱反射を引き起こす多面体のようなものである。よって、姉崎に美術を論じる際に、「足下よ、是の如く観来れば、日本の美術史は取りも直さずチュラニアン民族の具体的文明史なり。而して政治上上の日本が、チュラニアン民族最後の勢力を代表するが如く、日本の美術史は、欧州美術史と対峙して、人類の美的活動の二大発展を表示するものと謂ふべし。足下よ、日本美術史の意義、また決して浅少ならざる也⁽²⁾」と、樗牛は政治上日本民族を「チュラニアン民族」の代表としたように、日本の美術史をも「チュラニアン民族の文明」の代表とした。その意味では、樗牛は美術Ⅱ文明と人種との接点を結んでおり、「日本の美術」を「チュラニアン民族文明の代表」として「欧州美術」と「対峙」しようとした。

かくして、樗牛は日本美術史を構想する時、人種という概念は大きな役割を果たしていた。しかし、病魔に取りつかれ、樗牛の命がけの美術史構想は「未定稿」という形で終わってしまった。その冒頭で「印度以西の諸邦国の美術がアリアン文明の強大なる求心力に牽引せられて、今日欧羅巴の美術を大成したる事実に対比せらるべきものにして、本邦美術が歴史上、世界に重きを為す主要なる一事項なりとす⁽³⁾」と、日本美術史と「欧羅巴の美術」との対照関係を論じたが、樗牛は美術史を推古時代から平安時代の中期までしか進めなかった

ため、その美術史構想の全体像、特に近代東西交流史のなかにどのような意義をみつけたのかは捉えにくい。しかし、人種闘争を没後世界の主題と想定した上で、樗牛の美術史構想に人種Ⅱ文明の競争という形が反映されたのは、自然の成り行きだと考えられる。

結び

本稿は、高山樗牛の生涯にわたる人種認識を、それをめぐると同時代の論争と対照しながら論じてきた。従来の国家主義研究やナショナリズム研究では、樗牛の人種論を日本対外認識の一環として強調されてきたが、本稿が明らかにしたように、樗牛の人種論はまず「国体」をめぐるキリスト教徒との論争のなかに展開した。その国体論争の最初は、教育、宗教などの領域にとどまっていたが、日清戦後の台湾領有とそれに伴う日本の国民国家が帝国日本へと移行する状況で、日本帝国の海外膨張という国是は取り込まれていた。よって、植民地における多くの異人種をどのように帝国日本に回収させるのか、という問題は漸次的に国体論争の核心的問題となっていた。

そもそも日本主義を掲げる樗牛は国体観念に生じた権力意識を以て台湾という新領土を支配しようとしたが、明治政府はそれ以上の新領土の獲得を予想しており、樗牛と反対に教育と司法における同化政策を採用した。つまり、国体論は「万

世一系」の天皇制の権威として強調されているが、その「日本人種単一構成論」はほぼ放置されていた。

そして三国干渉という厳しい外交難局に、「北守南進」論は再び明治政府の指導部に優位に傾くようになった。そもそも血統の純潔性を強調する「日本人種単一構成論」と海外拡張主義に応じた「日本人種混合構成論」との間に激しく動揺していた樗牛は、政府との歩調を合わせて、「故郷への帰還」という形で日本人種南洋起源説を唱えはじめた。樗牛の記紀研究は日本神話研究史における斬新的な一ページを開いたが、樗牛自身はより深い議論を展開しなかった。それに代わり、樗牛は世界文明史の研究に着手しており、人種闘争を軸として世界史と国際情勢と照らしながら、「同人種同盟論」によるアジア主義へと急速に接近した。

しかし、従来のアジア主義研究史では、樗牛は十分に重視されてなかつたように見る。それは、おそらく近衛篤磨をはじめとする対華政策の面で重点が置かれたアジア主義者と異なり、樗牛は主に人文研究の面でアジア主義を展開させようとしたことと関わっている。『美術史未定稿』のなかで樗牛は美術—文明—人種という順で人種闘争を想定したが、彼自身の急死のためにそのアジア主義の実像は懸案になつてしまった。しかし、本稿が確認したのは、樗牛の思想には今まで論じられてきた「国家主義」から「個人主義」への転換に収斂させない部分があることであつた。それは、日本の未来像について、国家という形で日本に西欧諸国から耐えきれな

い圧力がかけられていたことである。まさにその意味で樗牛のアジア主義への接近の姿が指摘できる。

註(1) 明治末期の「国民文化」論について、鈴木貞美編『雑誌「太陽」と国民文化の形成』(思文閣出版二〇〇一年)、西川長夫、

渡辺公三編『世紀転換期の国際秩序と国民文化の形成』(柏書房、一九九九年)、林正子「近代日本の「国民文化」形成におけるドイツ思想の影響——森鷗外、高山樗牛、姉崎正治の場合——」、『岐阜大学地域科学部研究報告』(第二三号、二〇〇八年八月)、一九〜二八頁などを参考。

(2) 鈴木正節『博文館「太陽」の研究』(アジア経済研究所、一九七九年)、一六頁。

(3) 鹿野政直『太陽』——主として明治期における——『思想』(第四五〇号、一九六一年二月)、一四二頁。

(4) 高須芳次郎『高山樗牛 人と文学』(偕成社、一九四三年)、二六三頁。

(5) 亀井俊介『ナショナリズムの文学 明治精神の探求』(講談社、一九八八年)、一八九頁。

(6) 吉田精一『近代文芸評論史 明治編』(至文堂、一九七五年)、五八四頁。

(7) 戸川秋骨『高山樗牛氏』の評価。橋川文三『高山樗牛』瀬沼茂樹編『明治文学全集』第四〇巻(筑摩書房、一九七〇年)、三八七頁によるもの。

(8) 色川大吉『新編明治精神史』(央公論社、一九七三年)、四九三頁。

(9) 赤木桁平『人及び思想家としての高山樗牛』(新潮社、

一九一八年、一二五～一五二頁。

- (10) 高坂正顕『明治思想史』、『高坂正顕著作集』第七卷(理想社、一九六九年)、二八三～二八四頁。

- (11) 渡辺和靖『明治思想史 儒教的伝統と近代認識論(増補版)』(ペリカン社、一九八五年)、二〇六～二〇七頁の「注(一)」。

- (12) 橋川文三『黄禍物語』(筑摩書房、一九七六)、五九～六二頁。

- (13) 先崎彰容『高山樗牛 美とナショナリズム』(論創社、二〇一〇年)、一九～二〇頁。同『高山樗牛における「道義」と「文学」——物質主義批判と外交問題——』、『日本思想史学』(第三七号、二〇〇五年)、二〇三～二〇四頁。

- (14) 林正子「日清・日露両戦役間の日本におけるドイツ思想・文化受容の一面——総合雑誌『太陽』掲載の樗牛・嘲風・鷗外の言説を中心に——」、『日本研究』(第一五号、一九九六年二月)、一八〇頁。高山樗牛に関しては、林正子氏は優れた研究業績を残した。本稿に参考となる研究は、前掲論文林正子(二〇〇八年八月)以外、同『太陽』文芸欄主筆期の高山樗牛——個人主義的国家主義から絶対主義的個人主義への必然性——、『日本研究』(第一七号、一九九八年二月)、同『総合雑誌『太陽』掲載の高山樗牛と姉崎嘲風の文明評論——二十世紀初年の日本におけるドイツ思想・文化受容の一面とその意義——』、『岐阜大学国語国文学』(第二五号、一九九八年三月)などが挙げられる。また、高山樗牛に関する赤木桁平、高坂正顕、渡辺和靖、色川大吉、戸川秋骨、吉田精一、鹿野政直、鈴木正節などを見解も、上記の論説によるものは多い。

- (15) 問題提起として、水野守「志賀重昂「南洋」巡航と「南洋時事」のあいだ——世紀転換期日本の「帝国意識」——」、『大阪大学日本学報』(第二〇号、二〇〇一年三月)、八九頁から

示唆が与えられた。

- (16) 「明治精神の分裂」について、前掲書色川大吉、四九六頁を参考。

- (17) 明治期の国体論争について、昆野伸幸『近代日本の国体論「皇国史観」再考』(ペリカン社、二〇〇八年)、米原謙『国体論はなぜ生まれたか 明治国家の知の地形図』(ミネルヴァ書房、二〇一五年)を参考。

- (18) 「教育と宗教との衝突」について、市丸成人「教育と宗教の衝突」考、『教育哲学研究』(第八号、一九六三年)、六七～八二頁、関川悦雄「近代日本における人間形成の問題——内村鑑三「不敬事件」を中心にして——」、『教育学雑誌』(第一〇号、一九七六年)、前川理子「近代日本の宗教論と国家宗教学の思想と国民教育の交錯」(東京大学出版会、二〇一五年)、二八～三八頁を参考。

- (19) 高山樗牛『日記及消息』姉崎正治、笹川種郎編『樗牛全集改訂註釋』第七卷(日本図書センター、一九八〇年)、一三四～一三五頁。以下『樗牛全集』と略する。広島一雄『高山樗牛』、『国文学解釈と鑑賞』(第三七巻第一号、一九七二年一月)、一三八頁。

- (20) 高山樗牛『第一高等学校不敬事件』『文学会漫評』『樗牛全集』第二巻、一〇六頁。前掲論文広島一雄、一三八頁。

- (21) 井上哲次郎、高山樗牛『新編倫理教科書』第三巻(金港堂、一九七七年)、五頁。長尾宗典『憧憬』の明治精神史 高山樗牛・姉崎嘲風の時代(ペリカン社、二〇一六年)、一六二頁。

- (22) 小熊英二によれば、「国体論の起源は、江戸時代にも求められる。だが、その近代における隆盛は、一八九〇年の教育勅語の発布に始まる一八九〇年代」であり、「江戸時代の幕府体制は、身分も地域もこえて「日本人」が一大家族である

- などという思想には、依拠していなかった」、「国体論は、そうした封建体制を打破して国民国家が形成されたのち、はじめて公認のイデオロギーたりえるものだ」という。小熊英二『単一民族神話の起源「日本人」の自画像の系譜』（新曜社、一九九五年）、五〇頁。
- (23) 「国体」とい概念自体の曖昧性について、昆野伸幸「近代日本の国体論——教育勅語・国体の本義・平泉澄——」『近代』(第一〇六号、二〇一二年三月)、三〇頁を参考。
- (24) 葛西裕仁「平泉澄の国体論における「単一民族観」——多元文化」(第一〇号、二〇一〇年三月)、二六六～二六八頁。
- (25) 井上哲次郎『勅語衍義』上巻(井上蘇発行、一八九一年)、一～二頁。
- (26) 「神国思想」について、前掲論文昆野伸幸、三二頁、前掲論文葛西裕仁、二六六頁を参考。
- (27) 前掲書井上哲次郎『勅語衍義』、一〇～一二頁。
- (28) 「家族国家論」について、前掲論文昆野伸幸、三二頁、前掲論文葛西裕仁、二六七頁を参考。
- (29) 国体論の「軸」について、前掲論文葛西裕仁、二六八頁を参考。井上哲次郎の国体論について、森川輝紀「大正期国民教育論に関する一考察——井上哲次郎の国体論を中心に——」『日本歴史』(第四六三号、一九八六年二月)、六〇～七八頁を参考。
- (30) 前掲論文小熊英二、五〇～五五頁。
- (31) 前掲書井上哲次郎『内地雜居論』、一〇～一一、一五～一七頁。
- (32) 前掲書井上哲次郎『内地雜居統論』、三三三、五八、六三、六七頁。
- (33) 井上哲次郎「教育と宗教との衝突」『教育時論』(第二八八号、一九九三年一月二十五日、二〇頁)。
- (34) 前掲論文森川輝紀、六一頁。
- (35) 前田愛「井上哲次郎と高山樗牛」『幻景の明治』(前田愛著 作集)『第四卷(筑摩書房、一九八九年)、一二五頁。
- (36) 高山樗牛『国民精神の統一』『樗牛全集』第四卷、四二七頁。
- (37) 高田瑞穂は高山樗牛の日本主義を「日清戦争後日本の現実的自負と現実的不安とに対する理想的な国家像の提示」として捉えた。高田瑞穂「明治三〇年の日本主義——その本質と背景——」『日本近代文学』(第一八号、一九七三年五月)、五五頁。
- (38) 前掲書長尾宗典、一六三頁。
- (39) 高山樗牛『日本主義』『樗牛全集』第四卷、三二七頁。
- (40) 長尾宗典によれば、「日本主義」の特徴には(一) 政教社の「国粹保存主義」の意義と限界を指摘しつつ、「日本主義」を明治思想史の正統に位置づける視点、(二) 「科学的研究」への強い志向、(三) アーリア人種とツラン人種の衝突という人種競争の観点から「日本主義」を訴えていく視点であるという。前掲書長尾宗典、一六四～一六六頁。
- (41) 高山樗牛『日本主義』『樗牛全集』第四卷、三三五頁。
- (42) 高山樗牛『日本主義に対する世評を概す』『樗牛全集』第四卷、三四四頁。
- (43) 高山樗牛とキリスト教徒の論争の経緯について、雨田英一は優れる研究を残した。同「高山樗牛の国家教育の思想(一～九)——教育と国家と宗教——」『東京女子大学紀要論集』(第五二～五七巻、二〇〇一～二〇〇七年)、前掲書小熊英二、五九～六四、七〇～七二頁を参考。本節は上記の研究によるものは多い。
- (44) 渡瀬常吉「日本の歴史と基督教との連絡」『六合雑誌』(第一九七号)、一九九七年五月十五日、二〇九、一一二頁。
- (45) 渡瀬常吉「我国是と宗教信念」『六合雑誌』(一九九号)、

一八九七年七月一五日、二九九〜三〇〇頁。

(46) 山口輝臣「なぜ国体だったのか」酒井哲哉編『外交思想日本の外交』第三卷（岩波書店、二〇一三年）、六三頁。

(47) 伊藤博文「台湾会に於ける伊藤侯の演説」『大阪毎日新聞』一八九七年四月二四日、二頁。中川未来「内藤湖南の台湾統治論——明治中期の国粹主義思想と植民地——」『日本思想史学』（第四四号、二〇一二年）、二二三〜二四頁。

(48) 同化政策について、石田雄「同化」政策と創られた観念としての「日本」（下）『思想』（第八九三号、一九九八年一月）、一四一〜一五〇頁を参考。

(49) 伊藤博文「帝国憲法義解」（国家学会、一八八九年）、一頁。

(50) 前掲書小熊英二、六二〜六三頁を参考。

(51) 井上哲次郎「学者とは何ぞ」『国民之友』（第一二卷一八六号）、一八九三年四月三日、四〇頁。また、前掲論文前田愛、一二六〜一二七頁。

(52) 湯本武比古「日本主義発刊に就きて」『日本主義』（第一号、一八九七年五月二〇日）、二三〜二四頁。前掲書小熊英二、六二頁。

(53) 木村鷹太郎「台湾島道伝記」『日本主義』（第一号、一八九七年五月）。前掲書小熊英二、六二頁。

(54) 高山樗牛「我が国体と新版図」『樗牛全集』第四卷、三六三〜三六四頁。前掲書小熊英二、五九頁。前掲論文林正子（一九九八年二月）、三二三〜三三四頁。

(55) 前掲論文高山樗牛「我が国体と新版図」、三六五頁。

(56) 同右、三六五〜三六六頁。

(57) 同右。

(58) 小熊英二によれば、ここでこそ「親子の情という美名で権力支配を隠蔽する国体論が、新領土には延長できないことを

露呈」し、「国民の慈父という天皇の仮面がはぎとられ、むきだしの権力関係があらわれてしまう」。前掲書小熊英二、六〇〜六一頁。

(59) 前掲論文高山樗牛「我が国体と新版図」、三六七頁。

(60) 同右、三六七頁。

(61) 同右、三六九頁。

(62) 著者不詳「我国体と新版図」「時評」『日本主義』第七号（一八九七年一月二〇日）、九五頁。前掲書小熊英二、六〇頁。

(63) 高山樗牛「明治思想の変遷」『樗牛全集』第四卷、二九五頁。

(64) 日本帝国の「単一人種構成論」と「多人種構成論」の言説論理について、磯前順一「近代日本の植民地主義と国民国家論——津田左右吉の国民史をめぐる言説布置——」『思想』（二〇九五号、二〇一五年七月）、一〇九頁を参考。

(65) 前掲論文小熊英二、一〇三頁。

(66) 拙稿「田口卯吉における人種論の展開」『史学研究』（第二九七号、二〇一七年九月）、四七〜七二頁を参考。

(67) 前掲書小熊英二の第三章「国体論とキリスト教」、四九〜七二頁を参考。

(68) 富山一郎「国民の誕生と「日本人種」」『思想』（第八四五号、一九九四年一月）、三七〜五六頁を参考。

(69) 三ツ井崇「近代アカデミズム史学のなかの「日鮮同祖論」——韓国併合前後を中心に——」『朝鮮史研究会論文集』（第四二号、二〇〇四年一〇月）、四五〜七六頁を参考。

(70) 「多民族構成論」を持つ久米邦武も同様な歴史経験があった。前掲論文磯前順一、一一〇〜一一二頁。

(71) 海老名弾正と渡瀬常吉の朝鮮布教について、韓哲曦「日本の朝鮮支配と宗教政策」（未来社、一九八八年）の第二章「日本キリスト教の朝鮮布教」、八四〜一五五頁に詳しい。海老

- 名弾正におけるキリスト教精神と帝国意識について、吉馴明子『海老名弾正の政治思想』（東京大学出版会、一九八二年）、一九二～二〇〇頁を参考。
- (72) 前掲論文磯前順一、一一一～一一五頁。
- (73) 前掲論文小熊英二、一〇三頁。
- (74) 前掲論文高山樗牛「我が国体と新版図」、三六八頁。
- (75) 前掲書小熊英二、七二頁。
- (76) 井上哲次郎『国民道徳概論』（三省堂、一九二二年）、七三頁。前掲論文磯前順一、一一二頁。
- (77) 高山樗牛「東西二文明の衝突」『樗牛全集』第四卷、一三六。前掲書長尾宗典、一八頁。同「高山樗牛の『日本主義』思想——日清戦後期における「国家」と「美学」——」『日本歴史』（第六六七号、二〇〇三年二月）、五三頁。
- (78) 前掲論文高山樗牛「東西二文明の衝突」、一三六～一三七頁。
- (79) 前掲書長尾宗典、一八頁。
- (80) 高山樗牛「日本民族の特性と文学美術」『樗牛全集』第二卷、三四頁。
- (81) 同右、三五頁。
- (82) 前掲論文広島一雄、平藤喜久子「日本における神話学の発生と高山樗牛——日本主義との関わりを中心に——」『国学院大学紀要』（第四三三号、二〇〇五年）、一四一～一五六頁を参考。高山樗牛の人種観について、本稿は両氏の研究と異なっているが、神話研究自体について、それらによるものが多い。
- (83) 高山樗牛「古事記神代巻の神話及び歴史」『樗牛全集』第三卷、四二七頁。
- (84) 前掲論文高山樗牛「古事記神代巻の神話及び歴史」、四二五～四二六頁。
- (85) 同右、四二六。
- (86) 同右、四二六、四三二頁。
- (87) 同右、四二八頁。
- (88) 前掲論文平藤喜久子、一四三頁。
- (89) 前掲論文高山樗牛「古事記神代巻の神話及び歴史」、四三二頁。
- (90) 前掲論文平藤喜久子、一四四頁。
- (91) 前掲論文高山樗牛「古事記神代巻の神話及び歴史」、四三七頁。
- (92) 同右。
- (93) 同右、四三八～四四三頁。
- (94) 高橋龍雄「高山林次郎氏の「古事記神代巻の神話及び歴史」を読む」『日本主義』（第四卷第二三三号、一八九九年五月）、一四～三〇頁。
- (95) 前掲論文高木敏雄「日本神話歴史学の歴史的概観」、二六頁。同「文界の新現象」『帝國文学』（第五卷第四号）、一八九九年四月九日、一〇八～一〇九頁。
- (96) 姉崎正治「素戔嗚尊の神話伝説」『帝國文学』（第五卷八号）、一八八九年八月九日、四二二頁。
- (97) 高山樗牛「植民的国民としての日本人」『樗牛全集』第四卷、四二八頁。
- (98) 同右、四二九～四三〇頁。
- (99) 同右、四三一～四三三頁。
- (100) 日本人種南洋起源説について、河西晃祐「日本の南方起源」「言説」と南進論」『上智史学』（第四六号、二〇〇一年一月）、一三一～一四六頁を参考。
- (101) 明治期の南洋認識について、前掲論文水野守（二〇〇一年）を参考。
- (102) 矢野暢「南進」の系譜 日本の南洋史観』（千倉書房、

二〇〇九年、一〇九頁。

(103) 徳富蘇峰(猪一郎)編述、『公爵松方正義伝』坤巻、(公爵

松方正義伝記発行所、一九三五年)、五四六頁。朴羊信「陸

羯南 政治認識と対外論」(岩波書店、二〇〇八年)、七九頁。
三国干渉後の「北守南進」論の形成について、同書七三〜

八二頁を参考。

(104) 大谷正「日清戦争 近代日本初の対外戦争の実像」(中央公

論新社、二〇一四年)、一二二頁

(105) 前掲論文高山樗牛「日本民族の特性と文学美術」、三四頁。

(106) 高山樗牛「歴史と人種」『文明史雑論』『樗牛全集』第五巻、

三三八頁。

(107) 同右。

(108) 高山樗牛「世界文明史」『樗牛全集』第五巻、六頁。

(109) 同右、四、七頁。

(110) 高山樗牛「世界文明史例言」『樗牛全集』第五巻、四頁。

(111) 山室信一「思想課題としてのアジア——基軸・連鎖・投企

——」(岩波書店、二〇〇一年)、五六頁。

(112) 高山樗牛「二十世紀に於ける非アールヤ国民の運命」『樗

牛全集』第五巻、三五五頁。

(113) 同右、三五五〜三五六、三六二頁。

(114) 飯倉章「黄禍論と日本人——欧米は何を嘲笑し、恐れたの

か——」(中央公論新社、二〇一三年)、四六頁、四八頁。

(115) 拙稿「明治末年における黄禍論批判——「反人種主義」の

逆説——」『史学研究』(第三〇一号、二〇一八年一〇月)を

参考。

(116) 山室信一「アジア認識の基軸」古屋哲夫編「近代日本のア

ジア認識」(緑蔭書房、一九九六年)、三〜四五頁。與那覇潤「近

代日本における「人種」観念の変容——坪井正五郎の「人類学」

との関わりを中心に——」『民族学研究』(第六八巻第一号、

二〇〇三年)、九〇頁による再引用。

(117) 高山樗牛「人種競争として見たる極東問題」『樗牛全集』

第五巻、三四九〜三五〇頁。

(118) 同右、三五二頁。

(119) 高山樗牛「異人種同盟」『樗牛全集』第四巻、四五一頁。

(120) 高山樗牛「大スラヴ主義」『樗牛全集』第四巻、四五二頁。

(121) 高山樗牛「十九世紀総論」『樗牛全集』第五巻、三一五頁。

(122) 福沢諭吉「脱亜論」『時事新報』、一八八五年三月一六日、

一頁。

(123) 前掲論文林正子(一九九六年)、一五六頁。

(124) 長尾宗典「日本美術史」の試み——高山樗牛における「国

民美術」と「ロマンチズム」——」『季刊日本思想史』(第

六七号、二〇〇五年)、八七〜八八頁。

(125) 高山樗牛「姉崎嘲風に与ふる書」『樗牛全集』第二巻、

七一三頁。前掲論文長尾宗典、七三頁。往復書簡について、

本稿は前掲論文林正子(一九九六年)、一七四〜一七七頁、同

(一九九八年)、二四〜三三頁、平川祐弘「和魂洋才の系譜

内と外からの明治日本」(河出書房新社、一九七一年)、九六

〜一〇七頁、前掲書先崎彰容、一五四〜一七七頁、磯前順一、

深澤英隆編「近代日本における知識人と宗教 姉崎正治の軌

跡」(東京堂出版、二〇〇二年)、二〇七〜二〇九頁によるも

の多い。

(126) 前掲論文高山樗牛「姉崎嘲風に与ふる書」、七一七頁。

(127) 同右、七一七〜七一八頁。

(128) 同右、七一九〜七二〇頁。

(129) 姉崎正治「高山樗牛に答ふるの書」『太陽』(第八巻第二号)、

一九〇二年二月五日、二二〜二六頁。

- (130) 川島隆『カフカの「中国」と同時代言説 黄禍・ユダヤ人・男性同盟』(彩流社、二〇一〇年)、三二頁。
- (131) 前掲論文姉崎正治「高山樗牛に答ふるの書」、二七頁。
- (132) 前掲論文姉崎正治「高山樗牛に答ふるの書」、二四頁。姉崎正治「高山樗牛に答ふるの書(承前)」「太陽」(第八卷第三号)、一九〇二年三月五日、三〇頁。
- (133) 前掲論文高山樗牛「姉崎嘲風に与ふる書」、七一八〜七一九頁。
- (134) 高山樗牛「新しき日本」『樗牛全集』第四卷、四三六頁。
- (135) 前掲論文高山樗牛「姉崎嘲風に与ふる書」、七一八頁。
- (136) 高山樗牛「日本美術史未定稿」『樗牛全集』第一卷、五三七〜五三八頁。

【付記】

本稿は二〇一九年度上海市社科規劃青年課題「黄禍論与明治日本の民族共同体想像研究」(2019E1S002)、二〇一九年教育部人文社科青年基金「近代日本琉球学的成立与展開研究」(19C10252006)、東華大学中央高校基金科研業務費「人類共同体視域下的儒学与近代詞研究培育基地」(19D111405)および二〇一八年度東華大学人文社会科学繁荣計劃項目(2018Y006)の研究結果の一部である。原則として漢字は新字体に改め、ルビは省略した。引用は基本的に原文に忠実とするが、読みやすさを考慮して、適宜、句読点を補い、表記を改めた場合がある。省略する箇所は(中略)で示す。また、「支那」、「満州」といった呼称などについては、それ自体が問題を含む場合が多いが、本稿では原文を引用する際、あく

までも歴史的な名称としてこれらを捉えて、敢えて訂正を加えなかった。

(東華大学外語学院・復旦大学歴史系)